44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 36 8 SEPTEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je communique à l'*Ami* quelques passages d'un ouvrage de psychologie qu'ont entre les mains les élèves de l'Ecole Normale de filles de Périgueux. Qu'en pensez-vous, et quels ouvrages pourrait-on conseiller qui apporteraient l'antidote à ce poison ? Voici les textes :

I. LA PERCEPTION EXTÉRIEURE. — « *Objectivation des sensations.* Il y a momentanément substitution de l'image à la réalité, c'est-à-dire hallucination. On a remarqué que lorsqu'il se produit des « apparitions miraculeuses, » elles ne sont visibles que pour ceux qui d'avance les attendent ; les croyants interprètent le fait en disant que la divinité n'apparaît qu'à celui qui croit en elle ; le psychologue en conclut plus prudemment que « les yeux de la foi » sont souvent trompeurs et qu'il n'y a là qu'un phénomène d'hallucination dû à l'attente : la sensation attendue ne se produit réellement pas ; mais l'esprit lui substitue une image intérieure à laquelle il confère une réalité objective...

« ...Il peut y avoir des hallucinations collectives : les « fantômes, » les « spirites, » les « apparitions » miraculeuses rentrent dans ce même cas : la concordance des hallucinations s'explique par l'analogie des sentiments et des pensées, qui produisent la même attente et prédisposent aux mêmes illusions... On comprend dès lors comment certains ont pu dire que, quand bien même ils verraient des apparitions miraculeuses, quand bien même tout le monde les verrait, ils ne croiraient pas à leur réalité... »

II. DU SENTIMENT RELIGIEUX. — « ...Le protestantisme, pour la plupart de ses adeptes, n'est guère qu'une « foi morale. » — Dans le catholicisme luimême, malgré certains retours d'une religiosité plus basse, la prédication proprement théologique tient moins de place en général que la prédication morale et en tout cas ne serait plus sans elle qu'un formalisme stérile et caduc... »

III. ATTITUDE DE L'ÉDUCATEUR A L'ÉGARD DU SENTIMENT RELIGIEUX. — « Le sentiment religieux, quel qu'en soit l'objet, absorbe toutes les puissances actives de l'individu : l'exaltation des sentiments rend souvent celui-ci incapable de raisonner froidement et de voir les choses telles qu'elles sont ; son intelligence s'en trouve donc faussée. En même temps, l'état d'esprit religieux, précisément parce qu'il est la synthèse de tous les autres sentiments et qu'il a ainsi une intensité très grande, amène trop fréquemment le fanatisme et l'intolérance ; le croyant est trop souvent persuadé qu'il possède la vérité absolue, et quand on croit posséder la vérité absolue, on est bien près de vouloir l'imposer et d'user de violence contre ceux qui ne l'acceptent pas intégralement.

« On comprend dès lors comment certains esprits, préoccupés avant tout de détruire ce germe d'intolérance et de violence que renferme tout sentiment religieux, désireux aussi de voir les passions et les sentiments aveugles abandonner la direction de la vie à la raison qui discute et aux idées qui se démontrent, ont demandé à l'éducateur de combattre le sentiment religieux partout où il le rencontrera et de développer à l'égard de toutes les religions, des religions laïques comme des autres, la défiance intellectuelle et l'esprit critique. »

R. — On nous assure que ces textes sont littéralement extraits d'un ouvrage ayant pour auteur M. J. Boucher, agrégé de philosophie, inspecteur d'Académie de l'Aisne. Quel qu'en soit le contexte, ils sont par eux-mêmes suffisamment clairs pour retenir notre attention.

Ils appellent tout d'abord une remarque d'ordre général. Concluant à l'utilité pour l'éducateur « de combattre le sentiment religieux partout où il le rencontrera et de développer à l'égard de toutes les religions la défiance intellectuelle et l'esprit critique, » l'enseignement du manuel en usage à Périgueux non seulement n'est pas neutre, mais il est empreint d'hostilité ouverte contre la religion. S'adressant à de futures éducatrices de la jeunesse, cet enseignement est triplement déplorable : d'abord en soi, parce que l'hostilité contre la religion est une attitude profondément regrettable et scandaleuse ; ensuite, par rapport aux intelligences des jeunes institutrices, son plus clair résultat tendant à détruire efficacement en elles la foi ; enfin, et par répercussion, relativement à l'attitude pratique que prendront plus tard, vis-à-vis de leurs élèves, les maîtresses d'écoles primaires ainsi munies, à l'égard de toute religion, de « défiance intellectuelle » et d' « esprit critique. »

Il est vraiment révoltant qu'à l'heure où les croyants, et les catholiques en particulier, ont donné au gouvernement français tant de preuves de leur abnégation et de leur dévouement pour le salut du pays, les autorités académiques tolèrent encore dans les Ecoles normales un scandale pareil à celui que constitue l'enseignement relevé par notre correspondant.

Nous n'avons pas hésité à citer ici-même ces textes, dont la grande presse quotidienne pourra, si elle le veut, s'emparer afin de parler haut et clair en faveur des croyances catholiques odieusement bafouées.

Il nous appartient maintenant de dire comment les textes enseignés à Périgueux constituent un odieux mépris de nos croyances : sous une forme vague et imprécise, ils contiennent, en effet, un venin subtil capable d'empoisonner les intelligences les plus ouvertes aux vérités religieuses et de tuer en elles la foi.

I. — En premier lieu, on pose en principe que toute apparition « miraculeuse » est un simple phénomène d'hallucination. Et l'on appuie cette

assertion sur la théorie psychologique de l'objectivation des sensations.

1. Remarquons tout d'abord qu'une part assez large de vérité doit être faite à la théorie psychologique de l'hallucination en matière d'objectivation des sensations. Tout en maintenant avec fermeté l'objectivité de la connaissance sensible, il faut reconnaître avec S. Thomas que c'est dans la sensation même, en tant qu'acte commun du « senti » et du « sentant », que se trouve l'élément formel de la connaissance sensible. L'objet matériel extérieur impressionne l'organe sensible, et, par l'organe, le sens lui-même : et cette impression, matérielle dans l'organe, dégagée de la matière dans la faculté sensible, détermine l'opération vitale qu'est la sensation. Dans son commentaire sur le *De Anima* d'Aristote (lib. III, lect. 2), le Docteur Angélique étudie à ce point de vue la vision des couleurs et l'audition des sons :

« Celui qui voit, dit-il, est en quelque façon coloré, car l'organe du sens de la vue a déjà reçu l'impression sensible de la couleur. C'est la raison pour laquelle, même en l'absence d'objets sensibles extérieurs, il peut se produire en nous des sensations et des imaginations, c'est-à-dire des sortes d'apparitions... Ainsi, l'acte du sens s'identifie dans le sujet sentant avec l'acte de l'objet sensible, bien qu'il en diffère de raison : l'acte du sens, par exemple, l'audition ; et l'acte de l'objet sensible, par exemple, le son entendu. On ne peut soutenir que le sentant et le sensible soient toujours en acte : le sens de l'ouïe peut exister sans audition, et la cause objective du son n'agit pas toujours. Mais si l'ouïe entend, et que le son se fait entendre, simultanément se produit, dans le sujet sentant, et l'acte de l'audition, et l'acte de la résonance *(simul fit sonus secundum actum qui vocatur auditio, et auditus secundum actum, qui vocatur auditio)*... Ainsi l'ouïe et le son peuvent être considérés soit en acte, soit en puissance ; et il en est de même pour tous les autres sens et sensibles. Puisque l'action et la passion sont dans le patient et non dans l'agent, comme dans leur sujet, l'agent extérieur n'étant que le principe d'où elles procèdent, ainsi l'acte tant du sensible que du sentant se trouve dans le sentant comme dans son sujet propre. Pour certains sensibles et sentants, cet acte à double aspect a reçu un double nom : ainsi l'acte du son entendu est la *résonance (sonatio)*, et l'acte de l'ouïe qui le perçoit est l'*audition (auditio)*. Mais en d'autres perceptions sensibles, seul l'acte subjectif du sentant a reçu une désignation : ainsi l'acte de la vue a été dénommé *vision*, alors que l'acte causé par la couleur objective n'a pas été autrement désigné. En ce qui concerne le goût, l'acte subjectif de perception sensible est dénommé *gustation ;* mais la saveur perçue par le goût n'a pas été davantage désignée...

« Ainsi, puisque l'acte commun du senti et du sentant se trouve dans le sujet sentant, il faut dire que l'acte même de l'audition et l'acte de la résonance (qui ne diffèrent que de raison) existent simultanément et simultanément disparaissent. Et il en est de même des autres sens et sensibles. Mais ils peuvent subsister séparément dans leur puissance, c'est-à-dire dans leur cause. Aussi serait-ce une erreur d'affirmer que le blanc et le noir n'existent qu'au moment où on les voit ; que la saveur n'existe que lorsqu'on en a le goût, etc... Ce serait affirmer, des sensibles, que tout leur être consiste dans le paraître. Sans doute, quand on parle de l'acte du sensible dans le sentant, cette assertion est vraie ; mais elle est fausse quand on parle de la puissance extérieure qui provoque la sensation... »

Cette doctrine de S. Thomas dont nous avons donné, dans une traduction un peu libre, le sens très exact, nous met à l'aise vis-à-vis de la physique moderne qui ne reconnaît aux couleurs et aux sons d'autre existence objective que celle de certains mouvements plus ou moins rapides. Quoi qu'il en soit de l'hypothèse moderne, *transeat, transeat*. Nous acceptons pleinement avec S. Thomas que dès là que l'impression sensible est reçue dans l'organe ou le sens du sujet sentant, l'acte commun du sensible et du sentant est produit, soit que cette impression résulte de l'action naturelle de la cause extérieure qui doit, selon les lois ordinaires de la nature, en être le principe efficient, soit que cette impression résulte de l'action d'un autre agent se substituant à ladite cause extérieure, ***soit même que cette impression se produise spontanément en raison d'une disposition subjective morbide ou simplement anormale, indépendamment de toute action extérieure***. Nous avons entendu S. Thomas proclamer que, même en l'absence d'objets sensibles extérieurs, il peut se produire en nous des sensations, des imaginations, des hallucinations.

2. Cette concession légitime une fois faite, nous pouvons et nous devons admettre que nombre d'apparitions et visions « sont le résultat de dispositions morbides, d'excitations vives et prolongées du cerveau, de grandes fatigues intellectuelles, de méditations ou de jeûnes exagérés, etc.

« Nul doute qu'il n'en soit fréquemment ainsi ; et rien n'est intéressant comme de voir les précautions minutieuses indiquées par le pape Benoît XIV, qui veut que les preuves des faits de ce genre, quand on les allègue dans un procès de béatification, soient d'un poids égal à celles qu'on exige dans les causes criminelles [1] ; par les canonistes, qui n'admettent que très difficilement le témoignage des mineurs, des femmes, des personnes dont la véracité ou la bonne foi peuvent être suspectées [2] ; par les théologiens mystiques dont les plus célèbres, tels que le cardinal Bona, le jésuite Godinez, le bénédictin Schram, et tout récemment le sulpicien Ribet, se montrent d'une extrême rigueur dans l'examen de ces phénomènes. Schram, par exemple, énumère dix-neuf signes auxquels on pourra reconnaître la fausseté d'une vision, et ceux-ci entre autres : si la personne qui passe pour avoir eu ces visions *sit superba, — si visiones desideret, — si sit arreptitia, — vel delira, — si sit melancholica, — si sit novitia, — si sit pauper, dives, juvenis, senex, — si sit femina, — si visiones suas facile propalet*. Assurément, ces signes ne sont pas également certains et ils doivent être eux-mêmes appréciés avec une grande sagesse. » (J. Didiot, vo *Apparitions*, dans *Dict. apol. de la Foi cath.*, t. I, col. 284).

3. Dans son intéressant ouvrage, ***Les Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*** (voir *Ami* 1921, p. 691), Mgr Farges étudie longuement le phénomène des hallucinations en regard des visions réelles. Une analyse détaillée des ***signes distinctifs*** de l'image hallucinatoire lui permet de mener une enquête qui aboutit, en un grand nombre

[1] De beatific. et canoniz. sanctorum, l. III, c. 3, n. 1.
[2] Cf. E. Grandclaude, *Canoniste contemporain*, mai 1888.

de cas, à distinguer sûrement la vision extérieure de l'hallucination. Il énumère tout d'abord les caractères les plus frappants de l'image hallucinatoire : son indépendance de l'objet extérieur; sa dépendance de nos yeux; sa superposition aux objets réellement vus; son caractère intérieur et subjectif; sa projection au rebours de la projection de la vision normale; sa vision progressivement croissante; son déclanchement fréquemment soumis à la volonté du sujet ou encore aux volontés étrangères, ou provoqué par des agents toxiques ou des émotions subites, etc. A l'aide de ces caractères, il devient facile de diriger sûrement et de conclure une enquête sur les prétendues visions.

Mgr Farges, invoquant la loi de la dépendance des organes, distingue ainsi l'image hallucinatoire de la vision réelle :

« Si l'image est hallucinatoire, écrit-il, elle est subjective, intérieure à l'œil et en dépend. Donc, en fermant les yeux, la voyante doit la voir encore ; et en remuant les yeux ou la tête, elle doit faire remuer l'image et la projeter à son gré dans toutes les directions du regard. Dans la vision normale, au contraire, on ne peut plus voir une apparition réelle et objective, si l'on ferme les yeux ou si on les détourne.

« Ainsi Bernadette cessait de voir la Vierge de la Grotte de Lourdes lorsqu'elle baissait les yeux, et l'on raconte que pendant l'apparition de Pontmain, le petit enfant porté dans les bras de sa mère tendait ses petites mains vers la Dame apparue, lorsqu'il était tourné de son côté, et cessait son geste et ses cris de joie lorsqu'on l'en détournait. Ce trait, s'il est authentique, suffit à démontrer scientifiquement que l'enfant n'était pas le jouet d'une hallucination.

« Au contraire, chez les voyantes de Tilly, l'apparition suivait la direction de leurs regards. L'une d'elles, Louise Polinière, ayant courbé la tête en arrière jusqu'à toucher ses reins, — dans une crise cataleptique provoquant une contracture en arc de cercle, — son regard suivait toujours la vision, malgré cette position singulière de la tête. L'hallucination est ainsi démasquée. » *(Op. cit.*, t. II, p. 75).

Parmi les multiples critères préconisés par Mgr Farges pour discerner les hallucinations des visions réelles, nous trouvons, au point de vue moral et psychologique « l'influence de la volonté. » Sous une autre forme, c'est accepter, pour les cas morbides, l'explication du manuel en usage à Périgueux : l'hallucination, phénomène *dû à l'attente frustrée.*

« L'autosuggestion, écrit encore le savant prélat, est sans doute plus difficile à mettre en lumière, mais son cas n'en est pas moins bien constaté. Sous l'empire d'une émotion violente, d'un désir ou d'une crainte qui affole, on peut voir ou entendre ce que l'on espère ou ce que l'on redoute, et, par la répétition des crises, on peut acquérir la facilité à reproduire à son gré la vision, comme certaines femmes acquièrent le don des larmes à volonté... Tant il est vrai, comme le disait le bon La Fontaine, que

L'on *croit* facilement
Ce que l'on craint ou ce que l'on espère.

En changeant un seul mot le fabuliste aurait pu dire : On *voit* facilement ce que l'on craint ou ce que l'on espère.

« L'application de ce principe est fort instructive. Ainsi, lorsque Bernadette allait à la Grotte des apparitions et y demeurait longtemps sans rien voir ou s'en retournait sans avoir rien vu, elle donnait une preuve que ses visions n'étaient pas le simple produit d'une imagination hallucinée.

« Après avoir déclanché la crise hallucinatoire, la volonté parvient souvent à la diriger. Pour cela, il faut connaître le genre de vie de l'hystérique, ses habitudes, ses préoccupations du moment, afin de trouver un moyen de pénétrer dans son rêve et de la diriger par suggestion.

« Par exemple, si l'on a affaire à un vieux militaire, amoureux de son métier, il pourra suffire, pendant une crise hystérique, de lui mettre en main une canne coudée en forme de fusil pour changer le cours de son rêve, en éveillant en son esprit des images guerrières : on lui fera exécuter soudain des exercices militaires ou des scènes de combat.

« Si, au lieu d'un militaire, vous expérimentez sur une jeune fille très pieuse, il suffira, pendant la crise, qu'on lui joigne les mains pour provoquer des effusions de prière ou des scènes religieuses, telles qu'un simulacre de communion.

« En plaçant devant les yeux de l'hypnotisé des verres de diverses couleurs, on pourra éveiller des hallucinations correspondantes : le verre rouge évoquera des visions de sang, de meurtre ou d'incendie ; le verre jaune, des visions de beau soleil et de gaieté, etc.

« Toutes ces expériences sont devenues classiques dans les cliniques de la Salpêtrière et de Nancy, avec cette différence que l'école de Charcot dirige l'évolution hallucinatoire par des moyens physiques et sensibles, tandis qu'à Nancy l'école de Bernheim ne veut employer que l'idée directement suggérée : ce qu'elle appelle les moyens « psychiques » par suggestion verbale, — procédé qui semble réussir avec une facilité déconcertante.

« Il sera donc relativement aisé, en face d'une visionnaire qui se prêterait à l'expérience, de constater, par ce dernier moyen, le caractère morbide et hallucinatoire de sa prétendue vision. Si on peut la provoquer ou la diriger à volonté, il est clair qu'elle n'a rien des dons mystiques de Dieu. » *(Ibid.*, p. 80-81).

Les catholiques, on le voit, sont les premiers à confesser l'existence de visions hallucinatoires se produisant dans certaines conditions morbides ou anormales. Mais la psychologie elle-même, guidée par l'observation impartiale des faits, oblige tout esprit non prévenu à admettre qu'il ne faut pas à priori repousser l'hypothèse de visions réelles provoquées par une influence extérieure tout aussi réelle, au sens où nous l'avons expliqué récemment (voir *Ami* 1927, p. 360). La fin de non recevoir absolue prononcée par l'auteur du manuel en usage à l'Ecole normale de Périgueux procède du préjugé rationaliste, qui se refuse à admettre le surnaturel. Et c'est en cela qu'elle est regrettable et blâmable.

4. Nous admettons de même la possibilité de l'existence d'hallucinations collectives. L'hallucination générale de tous les hommes est sans doute impossible : on ne saurait admettre que tous les hommes soient en même temps malades ou fous, ou hors de l'état normal. Mais si l'on pose la question non plus pour l'humanité tout entière, ni pour toute une race, toute une nation, toute une province, mais seulement pour un petit groupe d'hommes, la réponse serait différente. Il est clair que tout un groupe peut être malade à la

fois, et qu'il y a des maladies contagieuses, épidémiques ou endémiques. Or, l'expérience montre que *parfois* il se produit dans tel groupe déterminé d'individus une véritable contagion d'idées, d'images, de sentiments passionnels, qui provoquent des explosions de délire, de folie en commun et d'hallucinations collectives.

« Dans toutes les visions collectives hallucinatoires, dit Mgr Farges, nous rencontrons toujours trois éléments essentiels qu'il importe de souligner pour les distinguer des vraies visions collectives.

« 1° Toutes les imaginations sont surexcitées à l'avance par des émotions communes, telles que la mort tragique d'un camarade et la croyance aux revenants ; les cruelles angoisses d'un naufrage et le désir de voir surgir un sauveur ; les récits de visions surnaturelles, etc. Dans les visions véritables, au contraire, ces émotions communes sont l'effet et non la cause de la vision.

« 2° Les imaginations sont éveillées successivement par une espèce de provocation mutuelle des premiers voyants. C'est là un phénomène de sympathie bien connu. Lorsqu'une même onde émotrice envahit une foule, elle y produit de merveilleux effets d'imitation automatique ; d'abord, un ou deux s'agitent, puis vingt, enfin l'assemblée tout entière marque le pas au son du tambour, et la musique militaire transporte et conduit à la mort nos légions d'héroïques poilus.

« Des jeunes filles réunies dans une même classe peuvent toutes tomber en crise épileptique à la vue d'une d'entre elles subitement atteinte de ce mal affreux. Les suicides par imitation, et tous les crimes par imitation, sont devenus célèbres... C'est ce qu'on a si bien appelé « la folie en commun. » Les hallucinations collectives par émulation ou sympathie mutuelle en sont un cas particulier. Les visions véritables, au contraire, n'ont nul besoin de ces excitations réciproques des voyants.

« 3° Le troisième caractère des hallucinations collectives — et le plus important, — c'est leur variété ou leur manque d'uniformité et de concordance. Toutes les imaginations travaillant sur le même thème général n'aboutiront jamais à produire des images absolument identiques dans l'infinie complexité de leurs détails, mais tout au plus vaguement ressemblantes ou le plus souvent notablement différentes... Or ce manque d'uniformité ne saurait exister dans une vision véritable lorsqu'elle est collective. La chose apparue doit se montrer la même à tous et tous doivent la voir telle qu'elle est extérieurement.

« Ce n'est donc pas l'hallucination collective qui est impossible, comme le répètent certains apologistes mal informés, c'est l'*uniformité* parfaite chez tous d'une telle illusion. Et ce critère fondamental suffit à la distinguer radicalement d'une vraie vision collective. » (Farges, *op. cit.*, p. 101-103).

Ces remarques suffisent à nous faire comprendre à quel préjugé a obéi notre psychologue, en estimant que les apparitions miraculeuses, *toutes les apparitions miraculeuses,* rentrent dans le cas des hallucinations individuelles ou collectives. On saisit l'absolutisme exagéré d'une semblable affirmation qui ne tient aucunement compte des critères, indiqués par l'expérience elle-même, dans le discernement à établir entre visions véritables et hallucinations pures.

5. Mais la fausseté psychologique des affirmations en honneur à l'Ecole normale de Périgueux est encore le moindre des inconvénients qu'elles présentent pour l'esprit des jeunes catholiques. Cette fausseté masque un défaut plus grave : de telles affirmations tendent à diminuer sinon à ruiner complètement la foi dans les âmes.

Imbues des théories pernicieuses qui placent hallucinations, fantômes, spirites et apparitions miraculeuses sur le même plan, les jeunes normaliennes douteront nécessairement de la vérité des apparitions surnaturelles dont furent favorisés certains saints personnages, et que l'Eglise a favorablement accueillies. Hallucinations, les visions de sainte Jeanne d'Arc ; hallucinations, les apparitions de Lourdes et de Pontmain ; hallucinations, les révélations du S. Cœur à sainte Marguerite-Marie ! Encore que la foi ne soit pas ici directement en jeu, quelle regrettable attitude serait celle d'un catholique se refusant systématiquement à admettre le surnaturel là où l'Eglise, après un examen sévère et une critique rigoureuse des faits, croit pouvoir nous le laisser admettre sans danger pour la foi !... Mais transportons la thèse des visions hallucinatoires dans le domaine de l'Evangile, et tout particulièrement plaçons-la en regard des récits des apparitions de Jésus-Christ ressuscité. Forcément et logiquement les jeunes normaliennes de Périgueux en arriveront là. Qu'adviendra-t-il ? C'est que la Résurrection du Christ, laquelle, au témoignage de S. Paul lui-même (I Cor., xv, 14), est le principal argument de notre foi, devra pour elles s'expliquer par l'hypothèse de l'hallucination, hypothèse formulée par Renan et reprise plus récemment par nombre de rationalistes allemands. Les visions de S. Paul en particulier (II Cor., xii, 1 sq.) n'auront pas d'autre signification. Et alors ce sera, et à coup sûr, une catastrophe réelle et profonde pour la foi...

Catastrophe certaine, à moins que l'antidote ne soit placé à côté du poison, et que la vérité ne vienne immédiatement démasquer et réfuter l'erreur. Et puisque nous nous sommes déjà avancés sur le terrain de la réfutation, qu'il soit permis de signaler ici, au sujet de la théorie de l'hallucination appliquée aux apparitions de Jésus ressuscité, les excellentes réfutations contenues dans *La Résurrection de Jésus,* de Mangenot, ch. 2, art. 2, et dans l'article *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison dans le *Dict. apologétique*. De ce dernier, nous transcrirons les remarques suivantes :

« Quant à l'hypothèse fondamentale, bien qu'elle soit faite à dessein d'expliquer les faits, on ne peut qu'en souligner l'invraisemblance, soit qu'il s'agisse de ceux auxquels on prête la vision sans objet sensible, soit qu'il s'agisse de l'hallucination elle-même et de ses résultats. La préparation psychologique qu'on suppose à l'origine des visions : regrets profonds du Maître adoré, se tournant peu à peu en conviction qu'il n'a pu mourir, qu'il n'est pas mort tout entier (« les héros ne meurent pas ! ») ; sourd travail subconscient des paroles autrefois entendues ; réminiscence et application des figures et prophéties du Vieux Testament ; besoin de se reprendre, par-dessus la catastrophe du Calvaire, aux espérances d'autrefois, et le reste : autant de conjectures sorties tout armées du cerveau des critiques rationalistes.

« Tout nous montre au contraire, dans le groupe apostolique dispersé, découragé, décapité, des défiants et des vaincus. Ni ils ne s'attendaient à revoir leur

Maître, ni ils le reconnurent d'abord. Il n'existe aucune ressemblance entre les visions qui convainquirent ces hommes de peu de foi et les « fantômes de vivants » entrevus par quelques personnes, ou les hallucinations dont l'histoire a gardé un souvenir plus ou moins net. Ici, l'objet reste vague, ne s'impose communément qu'à un sens (ou la vue, ou l'ouïe), rarement à plusieurs, jamais chez un homme sain à tous — hormis le cas de sommeil naturel ou provoqué. Faute de contrôle et de réaction, l'hallucination tend alors à devenir complète. Mais tout émus qu'ils fussent, les Apôtres n'étaient pas des détraqués ou des débiles. Ils ne dormaient pas. Ils voulaient positivement réagir. Leur passé, leur avenir ne permet pas de les assimiler aux petits cercles d'exaltés — disciples de Savonarole, Camisards cévenols — avec lesquels on se donne le tort de les comparer. Loin de pouvoir alors « créer » son objet, dans un élan désespéré, comme on est obligé de le supposer, la foi des Apôtres avait elle-même besoin d'être renouvelée, relevée, recréée. La parole des femmes n'y suffit pas, non plus que la vue du tombeau vide.

« L'hallucination enfin, même « vraie » (au sens où quelques-uns de nos adversaires le prennent, c'est-à-dire l'interprétation d'une présence spirituelle comme réellement objective, sensible, se manifestant par des paroles, des gestes, etc.), reste stérile, parce qu'elle est fondée sur la débilité et l'illusion. Ou elle tend à devenir habituelle, et c'est l'équilibre de la vie mentale et morale qui peu à peu fléchit pour s'écrouler enfin dans la manie ; ou, restée à l'état d'incident sans lendemain dans une vie normale, elle n'y exerce aucune influence durable. Son milieu reprend l'homme sain d'esprit, et tout est dit : il ne subsiste dans son souvenir qu'une incertitude, une inquiétude, un point sensible. Est-il besoin de montrer quel abîme existe entre ces phénomènes anormaux, toujours un peu morbides, partant inféconds, et la conviction ferme, sereine, invincible qui, sans arracher les disciples à leurs traditions, à leur ambiance, à leurs habitudes d'esprit, les redressa, les transforma, centupla leurs énergies, interpréta pour eux tout le passé, fit de ces hommes durant tant d'années, des chefs, des convertisseurs et des héros ? Que l'on songe à l'influence exercée par les Douze, non seulement aux premiers temps, dans un cercle relativement restreint de disciples, mais quinze, mais vingt ans après, alors que des hommes comme Paul, Apollo, Silas et cent autres se référaient à leurs visions comme au témoignage décisif, à leur enseignement comme à la voie sûre, hors de laquelle on courrait en vain ! (Gal., II, 2). » (*Loc. cit.*, n. 403-5).

*
* *

II. — En second lieu, l'auteur du manuel de psychologie, analysant le sentiment religieux, le réduit à n'être qu'une *foi morale :* « Dans le catholicisme,... la prédication proprement théologique tient moins de place en général que la prédication morale et, en tout cas, ne serait plus sans elle qu'un formalisme stérile et caduc. »

Une pareille assertion ne prouve qu'une chose : l'ignorance de celui qui l'a formulée.

1. Est-il besoin de faire remarquer que le jugement porté ici contre le catholicisme ressemble d'une façon étrange à la doctrine moderniste du « dogmatisme moral » ?

« Les formules religieuses, disent les modernistes, pour être véritablement religieuses et non de simples spéculations théologiques, doivent être vivantes, et de la vie même du sentiment religieux... Ne l'entendez pas en ce sens qu'il soit nécessaire de construire les formules, surtout si elles sont imaginatives, précisément en vue du sentiment : non, leur origine, leur nombre, jusqu'à un certain point même leur qualité importe assez peu ; ce qu'il faut, c'est que le sentiment, après les avoir convenablement modifiées, s'il y a lieu, se les assimile *vitalement...* » Ainsi « le dogme naît du besoin qu'éprouve le croyant de travailler sur sa pensée religieuse, *en vue d'éclaircir de plus en plus sa propre conscience et celle des autres...* » (Encycl. *Pascendi).*

Le dogmatisme moral, — la foi morale, comme l'appelle l'auteur du Manuel, — procède en droite ligne de l'agnosticisme, qui semble bien être à la base de l'enseignement psychologique dudit auteur : c'est de l'intérieur que procède toute connaissance ; et ici, le principe de toute connaissance religieuse, la source du sentiment religieux, c'est la volonté tendant naturellement au bien, volonté qui est le principe actif déterminant l'intelligence dans l'élaboration des idées religieuses. De plus, ces idées religieuses n'ont de valeur que dans la mesure où elles servent à la moralité, fournissant à la raison une règle du bien, un excitant à la vertu, un secours quelconque.

2. Pour montrer l'erreur d'une pareille conception, trois remarques suffiront.

En premier lieu, la « foi morale » s'appuie indûment sur la volonté, à laquelle on confère une primauté imaginaire dans l'ordre de l'acquisition des vérités religieuses. La primauté appartient à l'intelligence ; le vrai spéculatif possède la priorité sur la règle pratique. L'intelligence est la faculté que Dieu nous a donnée pour percevoir le vrai et le discerner du faux ; la volonté ne fait que recevoir de l'intelligence l'idée des biens particuliers vers lesquels il lui appartient de se déterminer librement. Tel est l'ordre : *Nil volitum,* dit l'adage scolastique, *nisi præcognitum.* Sans doute, dans la recherche de la vérité, la volonté est d'un grand secours pour l'intelligence : elle peut tout d'abord imposer son joug aux passions mauvaises dont les agitations troublent le jugement de la raison et apportent de l'obscurité au regard de l'esprit ; — elle incite ensuite l'intelligence à chercher avec soin les raisons qui lui feront découvrir la vérité, l'applique à leur examen et discussion, lui fait demander à Dieu les secours si nécessaires en cette importante affaire ; — enfin, elle peut déterminer l'intelligence, hésitante en face d'une vérité par elle-même inévidente, à adhérer à cette vérité pour des motifs d'ailleurs raisonnables. Quoi qu'il en soit, la volonté suppose toujours la connaissance préalable des vérités religieuses : elle ne les crée pas.

En second lieu, la foi morale ruine en réalité l'ordre moral, car cet ordre moral ne saurait être normalement constitué en dehors de l'idée, *déjà connue,* de Dieu fin dernière de toute chose et législateur souverain. Cf. *Ami* 1923, p. 295, 453. Or, la foi morale considère l'idée de Dieu comme l'aboutissement de la moralité : ce qui est contradictoire de la notion même d'obligation morale.

Enfin, et surtout, la foi morale consomme l'irréparable destruction de la vérité révélée, en pro-

clamant (ainsi que le fait le manuel en usage à Périgueux) la valeur purement pratique du dogme. Le dogme nous commanderait simplement une attitude pratique, en vue de l'action : « ***Dieu est personnel,*** écrivait jadis M. Le Roy dans la *Quinzaine* (16 avril 1905), veut dire : Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine. Pareillement, ***Jésus est ressuscité*** veut dire : Soyez par rapport à lui comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain. De même encore, le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir, en face de l'hostie consacrée, une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible. » Ainsi il ne reste plus rien de la vérité objective : dogme, révélation, objet de la foi, tout se réduit à l'effort subjectif de l'esprit humain : le reste n'est qu'entité logique et abstraction métaphysique : « formalisme stérile et caduc, » dit-on à Périgueux.

3. Est-il besoin de montrer qu'une telle conception de la doctrine religieuse est, en réalité, destructive de tout sentiment religieux véritable ? D'après l'enseignement authentique de l'Eglise, les lois et disciplines morales *présupposent* la doctrine, c'est-à-dire la connaissance spéculative des vérités révélées. Pour le chrétien, en effet, la foi est le principe et la source de toute justification. Sans doute, cette assertion qui se vérifie substantiellement en toutes les hypothèses imaginables de l'ordre présent, admet des modalités diverses : la connaissance des mystères ne se trouve pas exigée au même degré d'explicitation chez les uns et chez les autres. ***Mais la priorité de la connaissance spéculative sur l'action doit être chez tous et en toute hypothèse maintenue :***

« Sans doute aussi, la doctrine divine oralement communiquée à l'Eglise peut être ensuite *transmise* d'une transmission ou orale ou écrite ou simplement pratique. Mais deux remarques sont ici nécessaires : tout d'abord, ces modes divers de transmission ne s'excluent pas, mais au contraire se complètent mutuellement ; ensuite, la transmission simplement pratique SUPPOSE TOUJOURS ET INCLUT UNE DOCTRINE. Par suite, si l'on peut admettre que certaines doctrines traditionnelles sont implicitement contenues et enseignées daans les pratiques religieuses reçues, il faut nier que ces doctrines traditionnelles soient contenues *avant tout et principalement* dans ces pratiques.

« Car la vie morale et ascétique des fidèles, les actions liturgiques et ecclésiastiques n'ont en aucune manière force et valeur de *tradition,* si ce n'est en tant qu'elles se fondent *sur une doctrine transmise par la tradition*... Et cette tradition ne consiste ni exclusivement, ni principalement dans la vie et l'action des fidèles ; mais elle réside dans l'action de l'Eglise enseignante et hiérarchique, qui enseigne que cette action est nécessaire et traditionnelle, ainsi qu'il apparaît pour les sacrements et le gouvernement ecclésiastique. Donc, en bref, la tradition se rencontre *avant tout et principalement* dans *une doctrine*.

« Mais cette doctrine n'est pas nécessairement exprimée dans un enseignement scientifique et didactique ; elle peut être proposée et reçue d'une manière simplement pratique, par exemple, dans un rite... considéré par l'Eglise et observé par les fidèles comme nécessaire au salut. » (Schultes, *Introductio in Historiam dogmatum,* p. 248).

*
* *

III. — On est étonné qu'après avoir donné du sentiment religieux et de la foi une notion toute pragmatique, l'auteur du manuel déclare péremptoirement que « le sentiment religieux... rend souvent (l'individu) incapable de raisonner froidement et de voir les choses telles qu'elles sont, » au point que « son intelligence s'en trouve faussée. » S'il en est ainsi, c'est que le sentiment religieux, qui *commande* à la vie morale de l'individu, suppose une doctrine qui s'impose à l'intelligence de l'homme d'une façon objective et absolue, au point que l'homme religieux se croit obligé à une soumission absolue à la vérité.

Nous sommes loin du « formalisme stérile et caduc » de tout à l'heure. Il s'agit d'une croyance en une vérité absolue, qu'on est bien près de vouloir imposer, en usant de violence à l'égard de ceux qui ne l'acceptent pas intégralement ! Et l'on prononce les grands mots d'intolérance et de fanatisme !

1. Mon Dieu ! la doctrine catholique sur ce point précis est bien connue. Entre mille auteurs qui l'ont exposée, qu'il soit permis de citer le plus récent, M. le chanoine Lahargou, dans son *Nouveau Cours d'Apologétique,* t. II, ch. VII :

« La vérité est, de sa nature, intolérante et ne peut pas ne pas l'être. Dans le contraire, c'est qu'elle douterait d'elle-même et ne serait plus la vérité. Abattez les erreurs, disait S. Augustin. L'erreur, en effet, ne mérite pas un autre traitement, du moins à la considérer comme telle, en elle-même et dans l'abstrait, parce qu'elle est le mal et que celui-ci doit être proscrit. Contre l'erreur dogmatique ou morale, qui bat en brèche la vérité dont elle a la garde, l'Eglise est intolérante, comme le sont, en tout ordre de sciences, les savants qui se croient en possession de la vérité, combattant pour elle et, dans la mesure où ils le peuvent, anathématisant les doctrines qu'on leur oppose. Cela est, parce que cela doit être, et parce que la vérité et l'erreur, étant de leur nature inconciliables, ne sauraient faire bon ménage ensemble.

« Si donc l'erreur doit être tolérée, ce n'est jamais en vertu d'un droit, puisque ce droit est inexistant, mais en raison des circonstances qui la couvrent d'une protection efficace. C'est la distinction de la thèse et de l'hypothèse qui revient encore ici. L'erreur est condamnable et ne peut être tolérée : voilà le principe, voilà la thèse ; les circonstances peuvent conseiller de la tolérer, c'est l'hypothèse.

« [D'autre part] l'erreur ne se présente pas seulement à l'état de théorie, dans une proposition qui en est la formule abstraite ; elle nous apparaît en quelque sorte incorporée dans celui qui s'en fait le patron, le défenseur ou tout au moins le partisan. Autre chose est l'erreur, autre chose ceux qui en sont victimes ; autre chose est l'hérésie, autre chose les hérétiques, surtout quand ils sont de bonne foi, et qu'ils ne menacent pas l'orthodoxie des autres. On n'est pas nécessairement coupable parce qu'on est dans l'erreur ; on peut être plus à plaindre qu'à blâmer... »

2. Guerre à l'erreur, charité vis-à-vis de ceux qui en sont victimes : voilà la règle imposée par l'intolérance dogmatique et la tolérance vis-à-vis des personnes. Que si quelques individus, religieux et zélés, excèdent les bornes de l'action qu'autorise, vis-à-vis d'autrui, une saine estima-

tion de la propagande permise en faveur de la vérité, ce n'est pas une raison pour que l'éducateur « combatte le sentiment religieux partout où il le rencontrera et développe à l'égard de toutes les religions, des religions laïques comme des autres, la défiance intellectuelle et l'esprit critique. »

Une telle attitude, de la part de l'éducateur, constitue, en effet, un excès, une injustice, et un mépris de la vérité.

Un *excès*, tout d'abord. — S'il faut corriger un défaut d'intolérance *à l'égard des personnes*, pourquoi excéder en s'insurgeant contre la doctrine elle-même, prêchant à son endroit la défiance intellectuelle et l'esprit critique ? Le propre de l'éducateur doit être précisément d'enseigner le juste milieu dans lequel doit se tenir l'homme vertueux. Ici, pour corriger un simple excès — d'ailleurs problématique à notre époque, — l'éducateur prend une mesure radicale, tellement radicale que cette mesure ne tend à rien moins qu'à supprimer le bien lui-même, sur lequel se greffait cet excès purement accidentel.

Une injustice ensuite. — Car de deux choses l'une : ou la « vérité » religieuse que le croyant entend sauvegarder et défendre est vérité, ou c'est une illusion. Si elle est vérité, c'est injustice que d'en empêcher l'expansion et que d'user contre elle d'armes de combat telles que la défiance intellectuelle et l'esprit critique ; c'est injustice surtout à l'égard des jeunes intelligences confiées à l'éducateur, et qui ont droit à la vérité. — Si la croyance religieuse n'est qu'une illusion, ou si du moins l'éducateur en est persuadé, c'est encore injustice de sa part de semer la défiance à son endroit. L'enfant croyant, confié par des parents croyants à l'éducateur incroyant, a le droit strict à voir ses sentiments religieux respectés : le principe de tolérance, invoqué contre le sentiment religieux par l'auteur du manuel, suffirait à lui seul à justifier cette assertion. Mais il y a de plus, en faveur d'une justice stricte qu'il faut ici respecter, le fait incontestable que, même remis aux soins de l'éducateur, l'enfant continue d'appartenir aux parents ; l'éducateur n'est qu'un délégué, *sans mandat pour détruire dans l'âme de l'enfant les sentiments que les parents ont cru devoir lui inculquer*.

Enfin, *un mépris de la vérité*. Car on affecte ici de mettre toutes les religions sur le même pied : elles ne valent pas mieux l'une que l'autre. Monstrueuse proposition qu'on avance gratuitement, sans se donner la peine d'examiner le bien-fondé de la religion catholique par rapport aux autres sociétés religieuses !

*
* *

Au fond, le sentiment qui transpire dans les textes qu'on nous a communiqués, c'est l'incrédulité et le mépris à l'égard de toute religion, mais spécialement à l'égard de la religion catholique. On pourrait se contenter de sourire, et de hausser les épaules, en considérant de quelle mentalité de primaire émane ce sentiment. Mais il y a ici un grave danger pour les jeunes intelligences, les futurs maîtres et maîtresses d'école, qui, dans nos écoles normales, sont obligés de s'assimiler pareil poison. Aux jeunes gens et aux jeunes filles catholiques, contraints de recevoir pareil enseignement, nous conseillons la lecture attentive et fréquente d'un bon manuel d'apologétique, en y adjoignant le deuxième volume de l'ouvrage, plus haut cité, de Mgr Farges.

Mais nous livrons surtout les textes incriminés à l'appréciation du grand public, qui pourra juger si la neutralité tant promise est partout respectée dans les Ecoles normales de France.

Il faut que l'on sache ces choses : car le mal qui continue à sévir dans les Ecoles normales continue, par voie de conséquence, à sévir dans les écoles primaires. On s'en rendra compte en lisant la belle conférence de Jacques Valdour, *L'Ecole laïque et la classe ouvrière* (Paris, Bureaux de la Société générale d'Education). L'auteur rapporte maintes observations vécues, déjà enregistrées dans ses deux derniers volumes : *Le Glissement*, *La Menace Rouge* (voir *Ami* 1927, p. 274), et conclut ainsi : « On demande d'où vient l'influence qui s'exerce sur l'âme des enfants ? La voilà ! L'instituteur est agent de l'Etat. L'Etat est déchristianisateur et athée. Il l'est parce qu'il veut l'être, et le but qu'il poursuit, il le poursuivra envers et contre tous impitoyablement... Nous sommes en plein socialisme : les droits de l'Etat, les prétendus droits de l'Etat, les prérogatives inouïes de l'Etat sont substitués aux droits naturels de la famille, la famille est moralement dissoute, l'entreprise de subversion sociale totale s'accomplit... Le péril nous menace tous ; mais les ouvriers en sont les premières et les plus pitoyables victimes. »

Q. — Hagiographes, follicules pieuses, etc., continuent à illustrer leurs récits de la formule : « Conformément aux décrets d'Urbain VIII de... etc. »

Or, je suis parfaitement sûr d'avoir lu dans un des ouvrages du P. Vermeersch que Léon XIII en avait dispensé en 1897, il y a trente ans. Mais je n'ai pas noté le passage, et dès lors mon affirmation n'a aucune valeur objective.

Le docte *Ami*, si admirablement outillé, doit savoir ce qu'il en est.

R. — Le décret auquel vous faites allusion est du 5 juin 1631. L'affirmation de sa déchéance se trouve dans Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, 2a ed. (1898), p. 67.

Et voici ce que nous pensons de la chose.

Le pape Urbain VIII suivit les traces de ses prédécesseurs Clément VIII et Paul V, qui s'étaient préoccupés des irrégularités, et scandales parfois, auxquels donnait lieu le culte des serviteurs de Dieu qui n'avaient pas encore reçu les honneurs de la béatification et de la canonisation. L'activité d'Urbain VIII sur ce point fut si grande, si profonde et si importante dans ses résultats, que son nom seul, ou à peu près, est resté dans la

réforme des abus. La législation actuelle des causes de béatification et de canonisation se réclame à chaque instant de ce grand pape.

Le 13 mars 1625, — nous ne dirons ici, évidemment, du rôle d'Urbain VIII sur le point, que ce qui se rapporte à la question qui nous est posée, — un décret du Saint-Office, décret *Sanctissimus Dominus Noster (Urbanus VIII)*, § 2, imposait un examen et une approbation spéciale et préalable des ouvrages racontant la vie des personnages morts en réputation de sainteté ou de martyre, et exposant leurs actes, les miracles ou révélations, grâces ou faveurs, ou toutes sortes de bienfaits, accomplis par eux ou reçus en vertu de leur intercession.

A propos de ces vies écrites, le vicaire général des Capucins demanda au Saint-Office si l'on pouvait donner aux serviteurs de Dieu le titre de *bienheureux* ou de *saint*. Ce que vous appelez « le décret d'Urbain VIII » répondit à cette demande. Le 5 juin 1631, ce pape fit décréter que l'attribution de ces titres n'était possible que si l'auteur de l'ouvrage, au début de son œuvre, protestait solennellement qu'en employant ces termes, il n'avait en vue que de caractériser la façon de vivre de ceux dont il racontait l'histoire ; qu'il ne voulait pas caractériser leur personne même ; qu'il n'avait pas l'intention de leur décerner un titre que seule l'Eglise pouvait leur appliquer ; et surtout qu'il n'entendait pas engager l'autorité de l'Eglise qui ne s'était pas encore prononcée : son jugement ne provenait que d'une façon purement humaine d'estimer et de penser.

Telle est la portée de ce décret d'Urbain VIII d'où provient cette protestation des auteurs de livres historiques sur les serviteurs de Dieu dont on prévoit, ou dont on se propose de servir, la béatification et canonisation.

Ce décret d'Urbain VIII se rapporte donc à des livres spéciaux, écrits généralement pour un but spécial, et traitant de matières qui sont déjà ou qui seront un jour soumises à l'Eglise pour donner lieu de sa part à un jugement spécial. Et toutes ces spécialités consistent dans la sainteté des serviteurs de Dieu dont on désire que l'Eglise reconnaisse la réalité.

On ne peut donc pas dire que le décret d'Urbain VIII se rapporte à la censure et à la prohibition des livres comme l'entend la constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII. Par conséquent, cette constitution a beau abolir complètement toutes les stipulations antérieures concernant la censure et la prohibition des livres en général, elle ne touche pas à un décret étranger à cette censure et prohibition.

C'est là le développement de la réponse que faisait au P. Vermeersch, et au livre de lui que nous avons cité, Mgr Boudinhon dans son ouvrage *La nouvelle législation de l'Index, Commentaire de la constitution Officiorum ac munerum*, p. 113. Dans la seconde édition de son livre, adapté désormais au Code, Mgr Boudinhon, p. 131, a reproduit purement et simplement, sans y changer un seul mot, sa brève réplique à la théorie du P. Vermeersch.

Et c'est la réponse qu'il faut faire à tous ceux qui prétendraient que la constitution *Officiorum ac munerum* a aboli cette prescription d'Urbain VIII. Il ne nous paraît pas que l'on ait de bonnes raisons de se séparer de l'opinion de Mgr Boudinhon sur ce point.

Peut-être cependant viendrait-il à la pensée de quelqu'un de se demander si ce décret d'Urbain VIII subsiste encore, non plus après la constitution *Officiorum ac munerum*, mais après le can. 6, n. 6, qui établit que toutes les lois disciplinaires qui ne sont pas contenues dans le Code, ou explicitement ou implicitement, ne sont plus en vigueur désormais.

Sans vouloir nous demander si ce décret n'est pas implicitement dans le Code, ce qui nous entraînerait vraiment trop loin, nous répondrions que le décret d'Urbain VIII n'est pas une loi. C'est une prescription sur un point de détail et nécessité par des circonstances particulières qui durent encore, et qui par conséquent doit subsister tout le temps que dureront les causes qui l'ont fait porter, à moins que la législation de l'Eglise se soit prononcée autrement sur le point réglé à nouveau et complètement par un texte de loi de plus récente date. Ainsi le demande non seulement la logique, mais encore la jurisprudence de l'Eglise postérieure au Code, et que nous avons eu l'occasion de marquer à plusieurs reprises, en signalant le maintien, par les SS. CC. Romaines, de décrets antérieurs au Code.

Q. — Je crois que vous avez déjà exposé la question des ordinations des schismatiques. Mais n'ayant pas la facilité de me procurer les fascicules traitant cette matière, je prierais l'*Ami* de m'expliquer comment il se fait que les schismatiques s'étant séparés du Pontife Romain, ont conservé quand même la validité de leurs ordinations.

Quel est leur chef hiérarchique ? Qui confère aux évêques la juridiction ?

R. — Ne confondons pas pouvoir d'ordre, et pouvoir de juridiction. La validité des ordinations est une chose ; la juridiction en est une autre.

Voici comment un excellent auteur décrit et distingue les deux pouvoirs : « Ces deux pouvoirs se distinguent : 1° *par leur mode d'acquisition*. Le pouvoir d'ordre est conféré par l'ordination sainte ; le pouvoir de juridiction se transmet par mission, c'est-à-dire par assignation et députation légitimes du sujet qui la reçoit en vue d'une fonction spirituelle ; — 2° *par leur objet*. L'ordre concourt à la sanctification des âmes par les rites sacrés ; le pouvoir de juridiction les gouverne et les dirige par le magistère et la discipline ; — 3° *par leur manière de subsister dans celui qui les a reçus*. Le pouvoir d'ordre opère validement chaque fois que le rite prescrit est observé ; le pouvoir de juridiction, procédant d'une mission de l'Eglise,

peut toujours être limité ou *irrité* dans son exercice par le Supérieur légitime » (L. Demeuran, *L'Eglise*, tit. III, ch. 2 ; Paris, Beauchesne).

I. — Le pouvoir d'ordre se conférant par un rite consécratoire est validement reçu par le sujet supposé idoine, chaque fois que l'essence du rite est sauvegardée. Ainsi un évêque même s'il est hérétique ou schismatique sacrera validement un autre évêque, ordonnera un prêtre validement. A cet égard, nul doute possible. Voilà pourquoi, le rite de l'ordination et de la consécration ayant été substantiellement conservé dans les Eglises schismatiques, prêtres et évêques y sont validement ordonnés, et possèdent vraiment le pouvoir d'ordre.

II. — La question de la juridiction est toute différente. La juridiction ne se confère pas par un rite consécratoire, mais par une mission, une délégation dérivant du chef hiérarchique. Cette mission, cette délégation emporte pour celui qui en est revêtu un certain pouvoir, une autorité dans l'Eglise. Or, il répugne que celui qui n'est pas membre de l'Eglise, y devienne en quelque manière chef par la juridiction sur les autres membres. Il est donc incapable de recevoir juridiction, celui qui, pour cause d'hérésie, de schisme, d'excommunication pleine et parfaite, est retranché du corps de l'Eglise. En un mot, la juridiction fait partie du pouvoir jadis conféré par Jésus-Christ aux apôtres dans la mission générale qu'il leur a donnée de gouverner le peuple de Dieu : quiconque rompt l'unité et l'apostolicité ne peut plus, *ipso facto* participer à la juridiction ecclésiastique.

Il suivrait logiquement de ce deuxième principe que les évêques et prêtres schismatiques n'ont pas la juridiction, et que, par conséquent, si leurs ordinations et leurs messes sont valides, les absolutions qu'ils donnent, par contre, ne le sont pas. Et pourtant, cette conclusion n'est pas admise par beaucoup d'auteurs. L'*Ami* s'est expliqué sur ce point à plusieurs reprises déjà, en 1896, en 1899, et plus récemment en 1914, p. 317.

Nous avons, en 1914, apporté trois motifs qui permettent d'opiner avec quelque vraisemblance dans le sens de la validité des absolutions conférées aux schismatiques par leurs prêtres, ceux-ci conservant par conséquent la juridiction nécessaire et leurs évêques la leur conférant validement.

1. Jamais Rome n'a exigé des Orientaux convertis une confession gérérale : c'est donc qu'elle tient pour valides les confessions de bonne foi faites aux prêtres orientaux schismatiques par leurs ouailles. Aucun concile n'a indiqué dans le rite de la réconciliation des schismatiques cette confession générale, pourtant nécessaire si les absolutions reçues dans le schisme eussent été réputées sans valeur. — Et cette première raison n'est pas infirmée par l'interdiction faite aux *catholiques* de recevoir le sacrement de pénitence des mains des prêtres schismatiques (*S. C. Prop*, 17 février 1761). Car, précisément, puisqu'il n'est question ici que d'*interdiction*, et qu'on ne déclare pas expressément que ces absolutions seraient invalides, l'Eglise semble supposer implicitement la juridiction réelle des orientaux schismatiques.

2. La confirmation ne saurait être validement administrée par un simple prêtre que par une délégation spéciale du Saint-Siège, autrefois donnée et non retirée. Or, la confirmation donnée par les *prêtres* schismatiques immédiatement après le baptême des petits enfants a été déclarée valide par le St-Office, du moins pour les Eglises auxquelles ce pouvoir n'a pas été expressément retiré. D'où il suit que si l'Eglise romaine n'a pas voulu enlever aux prêtres schismatiques d'Orient un pouvoir à eux concédé avant la séparation, alors que ce pouvoir est plus extraordinaire et moins utile incontestablement aux âmes que le pouvoir de les absoudre de leurs péchés, le pouvoir d'absoudre a été laissé aussi, à plus forte raison, à ces mêmes prêtres en faveur des âmes de bonne foi qui peuplent les Eglises orientales séparées.

3. On pourrait, *ad abundantiam*, insister sur le principe admis de tous de *la bonne foi* et *du titre coloré*, pour justifier, *en fait*, la juridiction chez des prêtres qui, en droit, ne la posséderaient pas. Pour les fidèles, bonne foi, puisque leurs prêtres leur sont envoyés par leurs évêques et patriarches et sont considérés de tous comme des pasteurs légitimes ; de la part des pasteurs, titre coloré, puisque les prêtres sont députés par un évêque et tenus pour pasteurs légitimes. Mais cet argument n'est pas nécessaire ; car, à notre avis, la juridiction est réellement concédée aux évêques et aux prêtres schismatiques des Eglises orientales. Comment ? Quel est leur chef hiérarchique d'où découle cette juridiction conférée aux évêques, et par les évêques aux prêtres ? C'est la dernière question posée par notre correspondant.

III. — Voici ce que nous écrivions en 1914 : « On ne peut objecter contre toutes ces raisons que les prêtres dont il s'agit ayant été toujours séparés de l'Eglise catholique par le schisme dans lequel ils ont été ordonnés, on ne voit pas d'où ils pourraient tirer les pouvoirs qu'on leur attribue. Nous ne sommes pas ici, en effet, en présence d'un prêtre schismatique isolé, mais d'une Eglise ayant conservé l'organisation hiérarchique qu'elle possédait avant le schisme, et vivant extérieurement de la même vie sociale religieuse dont elle vivait auparavant. La juridiction, supposé qu'elle y existe, comme nous le pensons, est donc transmise aux simples prêtres par les Evêques et Patriarches qui régissent cette Eglise aujourd'hui comme autrefois, eux-mêmes conservant leur juridiction parce que l'Eglise romaine, pour le bien de tant d'âmes entraînées et vivant de bonne foi dans le schisme, n'a pas voulu les en priver, n'a posé de fait aucun acte qui indique son intention de les dépouiller et en a posé, au contraire, plusieurs (entre autres ceux indiqués ci-dessus) qui insinuent sa volonté de la leur conserver. » (P. 318).

A l'appui de cette assertion, nous pourrions invoquer le fait historique que l'union proclamée au concile de Florence entre l'Eglise latine et l'Eglise orientale n'a jamais été *officiellement* dénoncée, ni du côté des orthodoxes, ni du côté des catholiques. Donc, le droit subsisterait, quelle que soit la situation de fait.

Q. — Permettez-moi une amicale insistance contre votre avis à propos de l'indulgence *in articulo mortis* de celui qui a fait le vœu héroïque, que vous dites obligatoirement applicable aux âmes du Purgatoire (p. 396 sq.).

1° Benoît XIV déclare cette indulgence *personnelle*. Béringer donne la même doctrine, mais ajoute qu'il faut l'appliquer aux âmes du Purgatoire, quand on a fait le vœu héroïque. Mais alors... ? Et pourquoi cette différence entre ceux qui ont fait le vœu héroïque et ceux qui ne l'ont pas fait, du moment que les papes n'en parlent pas ?

2° Béringer dit bien dans sa dernière édition que l'indulgence *in articulo mortis* est à appliquer par ceux qui ont fait le vœu héroïque au profit de tous les défunts. Mais dans l'édition de 1893, il soutenait l'opinion contraire...

R. — La variation de Béringer, qui est venu vers notre opinion (et au moins depuis l'édition de 1905, p. 454 sq. du t. I, est en faveur de cette même opinion, dont la vérité s'impose tellement que ceux-là même qui ont soutenu l'opinion contraire l'abandonnent désormais), n'est pas un argument à nous opposer, c'est une preuve en notre faveur. Si nous-même avions auparavant soutenu l'opinion contraire à celle que nous défendons, nous serions les premiers à dire : « Effacez ce que nous avons écrit, prenez ce que nous écrivons maintenant. »

Nous ne pouvons donc pas prendre fait et cause de ces changements d'opinion, pour réformer l'opinion que nous avons émise. Nous la maintenons, et nous ne dirons plus rien sur la question, — n'ayant en fait plus rien à dire, — jusqu'à ce que le Saint-Siège, si jamais il le fait, revienne sur sa réponse du 23 janvier 1901, et se prononce nettement, et à nouveau.

Cependant, pour faire plaisir à nos correspondants, nous allons nous expliquer plus longuement sur deux points, sur deux preuves que nous avons émises. L'indulgence ***in articulo mortis,*** avons-nous écrit, personnelle, rigoureusement personnelle pour ceux qui n'ont pas fait l'acte héroïque, est applicable aux âmes du Purgatoire, doit nécessairement être appliquée aux âmes du Purgatoire, pour ceux qui ont fait l'acte héroïque. « Cela ressort de l'essence même de l'acte héroïque, et de la déclaration de la S. C. des Indulgences du 19 décembre 1885, n. 2, qui ne fait qu'expliquer en quoi consiste cet abandon » (*Ami* 1927, p. 397).

I. L'ESSENCE DE L'ACTE HÉROÏQUE. — L'acte héroïque est l'acte par lequel on abandonne en faveur des âmes du Purgatoire la valeur *satisfactoire,* et celle-là seulement, de toutes les œuvres qu'on accomplira pendant sa vie. C'est la définition même de l'acte héroïque. Inutile, par conséquent, et elle est d'ailleurs admise par tous, de l'établir par des arguments quelconques.

Or, les indulgences sont des actes de satisfaction. S. Alphonse de Liguori, lib. VI, *dubium* IV, traitant de la satisfaction, divise le sujet en deux articles dont le second a pour titre : *De Satisfactione per indulgentias.* Il définit l'indulgence : *Gratia qua, certo aliquo opere quod concedens præscribit prestito, debita Deo pœna temporalis... remittitur* (n. 531). — Noldin, *De Sacramentis,* éd. 1911, p. 362, déclare les indulgences « le moyen le plus efficace, après la pénitence sacramentelle, de la satisfaction due à Dieu pour les péchés déjà remis. » Il définit l'indulgence *(ibid,* n. 313) *remissio pœnæ temporalis.* . etc.

Arrêtons-nous à ces références. Nous citerions tous les théologiens les uns après les autres que nous ne trouverions pas une voix discordante. Ce ne serait sans doute pas banal, mais plusieurs n[os] de l'*Ami* ne nous suffiraient pas.

Donc, les indulgences que gagne celui qui a fait l'acte héroïque, comme toutes les satisfactions qu'il accomplit, profitent aux âmes du Purgatoire. Cela est si vrai que pour lui, en vertu d'une volonté de l'Eglise nettement exprimée, les indulgences spéciales aux vivants, et qui ne peuvent pas être appliquées aux défunts, deviennent, par le seul fait de l'existence de l'acte héroïque, applicables aux défunts et ne profitent qu'aux âmes du Purgatoire.

Il y a une exception précisée par l'Eglise. C'est l'indulgence de l'autel privilégié. L'indulgence de l'autel privilégié est inséparable de l'application même de la messe où cette indulgence est gagnée. L'indulgence de l'autel privilégié pour les morts est appliquée, que le prêtre qui gagne l'indulgence le veuille ou non, au défunt pour qui ce prêtre dit la messe. L'indulgence de l'autel privilégié pour les vivants est appliquée, que le prêtre qui gagne l'indulgence le veuille ou s'y oppose, au vivant à qui la messe est appliquée. Cette indulgence-là, en vertu de cette application nécessaire au vivant pour qui la messe est célébrée, n'est pas applicable aux âmes du Purgatoire, même pour le prêtre qui a fait l'acte héroïque.

En dehors de cette indulgence, toutes les indulgences applicables aux vivants seuls, que gagne le prêtre ou le fidèle qui a fait l'acte héroïque, sont applicables aux défunts, doivent nécessairement être appliquées aux défunts : en retenir une, ce serait rétracter l'acte héroïque, nous allons voir la S. C. des Indulgences le dire.

L'indulgence *in arti ulo mortis* est une indulgence pour les vivants. Elle n'est pas applicable aux âmes du Purgatoire. Elle est strictement *personnelle.* Mais cette déclaration « *elle est strictement personnelle* » ne doit pas nous abuser. Toutes les indulgences applicables seulement aux vivants, nous sont strictement personnelles, absolument toutes (sauf celle de l'autel privilégié). Peut-être pourrait-on, pour certaine catégorie de personnes, en citer un autre exemple ; mais cet

exemple est tellement inouï, que les termes qui paraissent concéder cette exception ont semblé à d'aucuns une erreur de transcription, tant la chose est étrange et en dehors des voies ordinaires. Les indulgences pour les vivants, c'est-à-dire celles dont il n'est pas spécifié qu'elles sont applicables aux âmes du Purgatoire, ne peuvent être appliquées par la personne qui les gagne, qu'à soi-même, et ne peuvent pas être abandonnées au profit d'autres personnes vivantes pour qui l'on voudrait prier et que l'on voudrait aider dans leur satisfaction. On peut les aider, mais autrement. Ces indulgences sont *strictement personnelles*.

Applicable à un vivant, cette indulgence *in articulo mortis*, comme toutes les autres, devient nécessairement applicable aux défunts pour celui qui a fait le vœu héroïque. Pour qu'elle ne pût, et ne dût, pas être appliquée aux défunts, il faudrait que l'Eglise l'eût nettement spécifié, que l'Eglise eût déclaré, dans une décision nette, l'excepter de la règle générale.

Où est cette décision de l'Eglise?

Elle n'existe pas. Pour l'indulgence de l'autel privilégié, soit pour les vivants, soit pour les morts, l'exception est nettement marquée dans des textes que connaissent tous les lecteurs de l'*Ami* et sur lesquels nous nous sommes plusieurs fois étendus.

Jusqu'à ce qu'on nous montre une décision analogue de l'Eglise exceptant de la nécessité d'appliquer aux défunts l'indulgence *in articulo mortis*, la définition même de l'acte héroïque nous oblige à dire que cette indulgence doit être appliquée aux défunts.

II. La décision de la S. C. des Indulgences du 19 décembre 1885. — Parmi les questions posées à la S. C. et auxquelles elle répondit ce jour-là, nous trouvons celle-ci, sous le nº 2 : « Satisfont-ils à cette obligation (de l'acte héroïque) ceux qui veulent se réserver les indulgences qui sont concédées pour les vivants ; ou bien ces indulgences doivent-elles être appliquées aux défunts, conformément à l'indult concédé par le Souverain Pontife à ceux qui ont fait l'acte héroïque, pour satisfaire au pieux dessein (de l'acte héroïque)? »

La réponse fut : *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

C'est-à-dire : On n'accomplit pas les conditions de l'acte héroïque si on prétend réserver pour soi les indulgences concédées pour les vivants. Si l'on veut rester fidèle à l'acte que l'on a émis, on doit appliquer aux défunts les indulgences applicables aux vivants. C'est à cette condition qu'on peut jouir des avantages accordés à ceux qui ont fait l'acte héroïque par le Pape Pie IX dans le décret de la S. C. des Indulgences du 20 novembre 1854.

Il n'est pas besoin ici de commentaires. Il est dit sans restrictions que les indulgences pour les vivants doivent être appliquées, par ceux qui ont fait l'acte héroïque, aux âmes du Purgatoire. Toutes les indulgences, bien entendu sauf contradiction, car la contradiction implique l'abandon de l'exercice de la raison humaine, ce qui est impossible et ne peut être admis. On exceptera donc, mais celles-là seulement, les indulgences pour lesquelles une loi de l'Eglise a fait nettement une exception. Voir plus haut.

Nous n'avons rien à dire de plus sur la question.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine Lahargou. **Nouveau Cours d'Apologétique. — Deux vol. in-8 cartonnés de VIII-566 et 307 pages. — Paris, de Gigord.**

Ce *Nouveau Cours d'Apologétique* comprend trois parties, les deux premières réunies en un seul volume, la dernière formant un petit volume séparé, avec un titre spécial : *L'Eglise et ses témoins dans le monde*.

L'auteur se rend parfaitement compte de la difficulté d'écrire un bon traité d'apologétique, même en se bornant à son sujet essentiel : *la crédibilité de l'Eglise*. « Le manuel veut être court, mais l'enseignement demande à être suffisamment complet. Comment concilier les exigences contradictoires, celles des élèves qui jugent le manuel trop long pour le temps qu'ils peuvent lui consacrer, et des maîtres qui le trouvent trop court pour la tâche qu'il doit remplir ? Heureux encore, si les spécialistes ne surviennent pas pour exercer à son sujet les droits de la critique : le professeur de philosophie n'admet pas dans les matières de son ressort des preuves intentionnellement sommaires, qui seront développées dans les cours d'à côté ; il veut de la vigueur et de la précision, c'est-à-dire des développements nourris de toutes les distinctions et observations que de droit ; le professeur de théologie ne pense pas avoir moins de droits à demander des démonstrations appuyées, ce qui veut dire abondantes par le nombre et la qualité des arguments scripturaires et par les emprunts faits aux données de la tradition ; tandis que le professeur de sciences naturelles estime qu'il y a lieu de parcourir dans une apologétique toute la gamme chromatique, ou peu s'en faut, des objections que chacune des sciences de la nature est tour à tour invitée à formuler contre l'une ou l'autre des vérités affirmées par le dogme catholique. C'est-à-dire que l'un penche pour le traité de philosophie, l'autre pour la discussion théologique et le troisième pour un exposé de sciences naturelles, alors qu'il ne s'agit que d'un modeste manuel d'apologétique, dont la prétention ne saurait être de suffire à tout. » (P. VI).

Après une telle déclaration, nous aurions mauvaise grâce à nous faire ici l'interprète des exigences du théologien, du philosophe, du professeur de sciences naturelles. Nous prendrons donc le manuel de M. Lahargou tel qu'il est, et le présenterons à nos lecteurs dans la teneur qu'il a plu à son auteur de lui donner. Ce manuel d'apologétique « ne prétend pas pousser jusqu'au bout l'enseignement des matières qu'il étudie... Il présente des questions ; il les expose avec les développements qui sont à la mesure des esprits auxquels il s'adresse et du temps qu'ils peuvent lui consacrer. Sans écarter systématiquement les questions actuelles, ou le point de vue duquel l'actualité les envisage, il aime mieux insister sur les questions dont l'intérêt est toujours actuel et en quelque sorte prédominant. De même il propose les solutions certaines plutôt que les doutes ; il affirme plus qu'il ne discute, en une matière où l'autorité est souveraine, et parce que cela convient

mieux à des esprits qu'il est moins avantageux d'encombrer de nuages que de les présenter à la claire lumière. »

L'apologétique doit rendre compte que Dieu a parlé et conclure qu'il faut croire à sa parole et, par conséquent, à l'Eglise à qui Dieu a confié cette parole, pour qu'elle soit communiquée au monde. La route qui mène à ce terme se fait normalement en trois étapes : 1° de la Religion naturelle au Christianisme ; 2° du Christianisme à l'Eglise catholique romaine ; 3° l'Eglise catholique romaine dans l'histoire et dans la vie. Telles sont les trois parties du manuel.

I. — M. Lahargou part du fait universel du sentiment religieux, fait primitif qui explique la religion, mais n'en vient pas, et qui implique l'idée de Dieu. Le rationalisme veut trouver, mais en vain, la solution du problème religieux dans les sciences humaines : la thèse qui prévaut, malgré les différences de détail, c'est que la religion est l'aboutissement d'une série d'évolutions qui rattache son point d'origine à la religion des Primitifs. Mais la « thèse » évolutionniste n'est, en réalité, qu'une « hypothèse, » aujourd'hui complètement disqualifiée ; le fait religieux n'est expliqué ni par le naturisme, ni par l'animisme, ni par le fétichisme, ni par le totémisme : les faits impartialement étudiés concordent avec la narration mosaïque d'un état religieux primitif, de qualité supérieure qui, loin d'aller en se perfectionnant, a subi la triste loi d'une régression constante pendant de longs siècles.

L'idée de Dieu, *en fait* liée à une révélation primitive et conservée intacte là où elle est l'objet d'un enseignement autorisé continuant l'enseignement primitif, est, *en droit*, indépendante de la révélation positive : elle est *démontrable*, et démontrable à l'aide de preuves *externes*. L'auteur expose brièvement les preuves principales : consentement universel, nécessité d'un Législateur suprême qui sanctionne la loi morale, d'une cause première ayant en elle-même sa raison d'exister, d'un Etre nécessaire expliquant l'être contingent, d'un premier moteur, d'un Ordonnateur suprême. Les objections faites à ces preuves sont rappelées et réfutées ; les doctrines opposées à la croyance en Dieu, athéisme et panthéisme, sont stigmatisées. Après quelques rapides notions sur la nature de Dieu et ses attributs métaphysiques et moraux, M. L. défend contre les assertions déistes, la providence et le gouvernement divin dans le monde.

Dieu est l'un des termes du sentiment religieux : l'homme est à l'autre bout de la chaîne. Il faut donc, pour défendre la vraie notion de la religion, examiner l'origine de l'espèce humaine, réfuter les thèses matérialistes et évolutionnistes, affirmer l'unité de l'espèce humaine et la spiritualité de l'âme dans le composé humain. Il devient ainsi aisé de démontrer que « la religion est le droit de Dieu, de sa paternité, de sa souveraineté universelle, et du caractère particulier que lui donne son infinie bonté ; » qu'elle « est le besoin de l'homme, besoin de son cœur, besoin de sa conscience morale ; » qu'elle « est le besoin de la société qui trouve en elle sa garantie par le respect des devoirs de justice et de charité. »

La première forme de la religion est la religion naturelle, qui a son expression dans le culte, à la fois intérieur et extérieur, privé et public ou social. Mais la religion naturelle est insuffisante : et pour trouver la formule d'une religion à la fois digne de Dieu et digne de l'homme, la Révélation devient moralement nécessaire. M. L. étudie la nature de la Révélation, son domaine, les signes probants qui en attestent l'existence et la valeur, et l'unité nécessaire de la religion révélée : toutes les religions ne sont pas bonnes ; une seule est acceptable et s'impose, celle qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître. Les chapitres VI et VII montrent quelle est et où se trouve cette unique révélation nécessaire, inaugurée au paradis terrestre avant la chute, continuée dans la religion mosaïque, consommée et parfaite dans le Nouveau Testament, par Jésus-Christ et les Apôtres fondant le royaume messianique de l'Eglise chrétienne.

II. — Il reste encore, nous plaçant en face du fait religieux du christianisme, à chercher où se trouve *actuellement réalisé* ce fait religieux du christianisme : en d'autres termes, où se rencontre l'Eglise du Christ. L'auteur prend l'Eglise à ses débuts, montre comment l'œuvre a été dessinée d'abord par Jésus-Christ, puis exécutée par lui et, après lui, par les Apôtres. Ensuite, il confronte l'Eglise aujourd'hui réalisée dans l'Eglise catholique romaine à l'Eglise des premiers temps et sa constitution actuelle à ce qu'elle a été d'abord. « De cette confrontation, il résulte que l'Eglise, telle qu'elle est aujourd'hui, continue bien l'Eglise, telle qu'elle fut à ses débuts, que sa constitution est bien la même dans les éléments essentiels et constitutifs, que les changements qui y sont apportés d'une manière inévitable, par la diversité des milieux et des temps, ne sont que de surface, purement accidentels et laissent intact le plan divin ».

En huit chapitres, l'auteur réalise ce programme, montrant 1° ce qu'a été, d'après le témoignage des Evangiles, la constitution donnée par Jésus-Christ à son Eglise, du vivant de Jésus-Christ, et ce qu'elle a été dans la période post-apostolique ; — 2° quelles sont les notes de l'Eglise, que Jésus a voulue, en rapport étroit avec la fin qu'il lui avait assignée, sainte, une, catholique et apostolique ; — 3° le miracle que constitue la propagation, humainement inexplicable, de l'Eglise de Jésus-Christ ; — 4° que le schisme oriental a, dans l'Eglise, détruit l'unité, affaibli la sainteté, substitué le nationalisme à la catholicité, rendu insuffisante la succession apostolique, et qu'en conséquence il ne saurait constituer la véritable Eglise du Christ ; — 5° que le protestantisme, plus radicalement encore, a brisé l'unité, détruit la sainteté, ruiné l'apostolicité et la catholicité de l'Eglise ; — 6° que l'Eglise catholique romaine seule vérifie en elle-même les caractères ou notes de la véritable Eglise. Les deux derniers chapitres sont relatifs au magistère ecclésiastique et à l'infaillibilité, privilège de l'Eglise unie au Pape et du Souverain Pontife lui-même.

III. — La troisième partie est neuve et originale : sous la forme que lui a donnée M. L., on ne la trouvera nulle part ailleurs. Voici, exposée par l'auteur lui-même, l'idée directrice de cette dernière étude et le plan adopté pour la développer :

« La divinité de la mission (de l'Eglise), dont nous avons déjà la certitude, ne peut manquer d'être confirmée par la nature des résultats qu'elle donne, puisque l'ouvrier se reconnaît à son œuvre, comme un arbre à ses fruits.

« Ces résultats, l'histoire les a enregistrés dans ses pages ; ils caractérisent la vie de l'Eglise. Déjà nous en avons recueilli quelques-uns, quand nous avons eu à parler des notes de l'Eglise catholique. Il a fallu interroger les faits de sa vie, il a fallu mettre en lumière le caractère de son action dans le monde et la nature des effets qu'elle y produit. Cette action et ces effets ont une portée plus étendue encore que celle qui a été notée plus haut. Il est des témoins qui déposent en faveur de l'Eglise et de son caractère divin : leur témoignage est de la plus grande valeur. Il y aurait faute à ne pas les entendre, puisqu'ils complètent d'une façon magnifique la démonstration donnée plus haut de la divinité de l'Eglise. Ces témoignages s'accordent à montrer qu'elle vit divinement, après qu'il a été montré qu'elle est née divinement.

« Ces témoignages d'une portée décisive, nous les grouperons sous les titres suivants : 1° Témoignage du sang ou des martyrs ; 2° Témoignage de l'intelligence et de la science ; 3° Témoignage du génie et des arts ; 4° Témoignage des convertis ; 5° Témoignage de la civilisation chrétienne ; 6° L'Eglise et les grands

problèmes sociaux; 7° L'Eglise et les libertés modernes. »

Nous avons pensé que l'exposé succinct, mais aussi complet que possible, des idées apologétiques de M. Lahargou était la meilleure recommandation à faire de son bel ouvrage. Sans doute certaines critiques de détail sont possibles : la plus sérieuse concernerait la nécessité *morale* dont l'auteur parle à propos de la révélation. Etant donné l'objet proprement surnaturel de cette révélation, et l'existence des mystères révélés, l'auteur aurait dû parler de nécessité non seulement morale et relative, mais absolue et physique. Certains lui contesteront la valeur des preuves de l'existence de Dieu par le consentement universel, et la nécessité d'un Législateur sanctionnant une loi morale déjà existante dans le cœur de l'homme. Nous nous sommes nous-mêmes longuement expliqués sur ce point : voir *Ami* 1923, p. 291, 295, 453. Mais que sont ces légères imperfections en comparaison de la solidité de la doctrine, de la force du raisonnement, des nuances nécessaires apportées à la position et à la solution des difficultés, de l'esprit de synthèse qu'on rencontre dans toutes les parties du manuel ! L'apologétique traditionnelle se retrouve ici, fidèle aux voies sûres que lui ont tracé les documents du magistère et l'enseignement des meilleurs théologiens, mais complètement renouvelée d'aspect, très au courant des controverses modernes, et abordant elle-même les problèmes apologétiques sous un jour nouveau bien capable de retenir l'attention et de soutenir jusqu'au bout l'intérêt du lecteur.

Un vœu en terminant : que M. L. revise avec soin ses références ; un grand nombre sont incorrectes ou incomplètes, ou données inexactement, ou encore transcrites de deuxième main. De là, pour le lecteur qui *veut* chercher, des hésitations et parfois des routes incertaines ou fausses. Quelques exemples:

Page 3, Gardeil est cité pour son ouvrage : *La crédibilité apologétique*. Il faut lire : *La crédibilité* ET L'*apologétique*. — P. 4, Hettinger est cité avec l'indication : *Apologétique,* t. v, p. 93. Vraisemblablement il s'agit de l'*Apologie du Christianisme,* ouvrage qui dans la traduction française comporte 5 volumes, tandis que l'*Apologétique* du même auteur est en un volume unique (Beauchesne, éditeur). — Le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* est cité, page 8, avec l'indication : *Dictionnaire apologétique ;* p. 10, avec l'indication : *Dictionnaire d'Apologétique*. Pourquoi, p. 16, le citer en indiquant, incomplètement d'ailleurs (il y a une faute de typographie), les *fascicules,* alors que l'ouvrage est paginé par tomes ? — P. 44, M. Bricout est orthographié BricouRT. — P. 78, note 3, S. Augustin est cité d'une façon si incomplète que la recherche du texte indiqué *(In ps.* LXX) est onéreuse et n'aboutit pas. Dans les deux *Enarrationes* consacrées au psaume 70, rien de semblable au texte attribué à S. Augustin ; un développement célèbre sur une pensée analogue se lit à l'*Enarratio in ps.* LII, n. 2. — Suit, même page, une regrettable inversion typographique qui rend inintelligible la dernière ligne. — P. 83, citation typographiquement erronée de S. Thomas : il faut lire *Somme théologique,* I, et non X. — P. 86, remarque analogue et rectifions : I P., q. III. — P. 181, il eût été intéressant d'avoir la référence exacte de l'œuvre où S. Thomas « aux mécréants de son époque répondait en toute assurance qu'il y avait dans l'Eglise des savants capables de leur tenir tête. » — P. 190, Huxley est cité d'après le *Dict. apologétique*. L'article *Miracle* renvoyait à l'*Introduction* du P. de Tonquédec, où on lit la référence exacte de Huxley, p. 17, note 2. — P. 200, on cite Hugueny, *Apologétique ;* il faut lire : *Critique et catholique,* I, *Apologétique.* — Relevons encore, en sautant 150 pages, que Hürter, cité p. 373, d'après Perrone, *Théologie,* édition Migne, col. 706 (il eût fallu spécifier qu'il s'agissait du tome II de Perrone), n'est pas le célèbre *théologien* Hugues de Hürter, S. J. (1832-1914), mais son père, l'*historien* Frédéric-Emmanuel de Hürter (1787-1865) qui publia, *en allemand,* son *Histoire du pape Innocent III,* en 1835, à Ehingen. La citation qu'on trouve en note chez Perrone est empruntée à la traduction française de A. de Saint-Chéron et J.-B. Haller.

Il est inutile de prolonger ces critiques ; disons simplement que l'indication des *éditions* auxquelles il faut se référer manque totalement, et qu'il eût mieux valu ne pas citer certains ouvrages avec leurs titres allemands que de les citer défectueusement.

Ces observations, — nous voulons le dire expressément, — n'enlèvent rien à la solidité et à la valeur de l'œuvre ; mais dans l'intérêt même de l'ouvrage excellent qu'est le manuel de M. Lahargou, il faudrait que les références soient elles-mêmes irrépréhensibles. Si le « Manuel » eût été quelconque, nous eussions passé sur cette imperfection ; mais c'est parce qu'il nous a paru remarquable, que nous insistons pour qu'il devienne de tous points parfait.

B. OJETTI, S. J., *in Pont. Universit. Gregoriana prof.* **Commentarium in Codicem Juris canonici :** *Liber primus, Normæ generales (can. 1 86).* — **In-8 de VIII-354 p.** — **Romæ, apud ædes Universitatis Gregorianæ.**

La publication d'un commentaire du Code par le P. Ojetti, — qui fut, durant toute la composition du Code, depuis le 15 avril 1904 (deuxième fournée) jusqu'en 1917, où ses travaux prirent fin, consulteur de la Commission d'élaboration du droit canonique, — qui est actuellement consulteur de la Consistoriale, de la Discipline des Sacrements, du Concile, de la Propagande, des Rites, des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, de la Commission Pontificale d'interprétation du Code, — ne peut que prendre les proportions d'un événement.

Et, chose rare, le livre feuilleté, puis lu, puis étudié, on n'est pas déçu. Le livre d'abord (c'est quelque chose) se présente parfaitement. Beau papier, impression nette, claire, lumineuse avec ses caractères de différentes dimensions, titres et numéros en caractères gras, où l'on se retrouve merveilleusement, un interligne entre les diverses sections, tout offre un caractère de sobre et tranquille élégance. L'imprimerie du Séminaire de Padoue nous a donné une manière de chef-d'œuvre [1].

La doctrine de l'ouvrage nous laisse la même idée. Canon par canon, d'abord cités, puis repris mots par mots ou expressions à expliquer, l'auteur commente les 86 canons du livre I du Code. D'un pas calme et sûr, l'auteur parcourt sa matière, et donne une doctrine claire, nette, simple ; c'est *le* commentaire. Après de nombreux canons, surtout les premiers, des *Excursus* traitent, selon la meilleure méthode, quelques questions particulières, en marge du Code, et toujours la solution préférée de l'auteur est marquée au coin de la science et du jugement.

Après le texte de chaque canon, quand la matière le comporte, une bibliographie spéciale offre au lecteur et au travailleur de solides ressources : ouvrages fondamentaux, grands noms, auteurs indispensables pour la plupart [2]. Puis le canon est expliqué. Langue sobre,

[1] Quelques coquilles cependant : p. 82, *non paretur,* il faut *pareatur ;* p. 323, c'est Caillaud, non Cailland ; p. 324 et 325, *seculum* plusieurs fois répété ; p. 325, *Uguccione,* etc.

[2] Au n. 3, on est étonné de ne pas trouver signalé l'ouvrage de Bouix, *Tractatus de principiis juris canonici,* dont la 3e édit., Paris, 1882, est toujours excellente à consulter, au moins autant qu'un bon nombre de livres cités ; p. 323 Brillaud, *Traité pratique des empêchements et des dispenses,* Paris, s. d. (évidemment, puisque l'éditeur est Lethielleux), [1884,] 2e éd. méritait une mention. On se demande parfois pourquoi certains ouvrages de haute valeur ne sont cités que dans des notes et pas dans la bibliographie : ainsi Brys, p. 323 ; Simson, Fournier, p. 15, etc.

élégante [1], notes abondantes, mais utiles, tirées des meilleures sources, et dont à peu près aucune n'est là pour principe et ne déplaît. Et combien le tout est suggestif ! Essayons d'en donner une idée.

Fort intéressante discussion sur la nature des concordats, à propos du can. 3, p. 34 sq. [2]. Les théories diverses sont exposées. L'auteur y reprend pour son compte celle de *Tarquini,* qui fait des concordats non point des pactes bilatéraux, en général, mais des privilèges. On reconnaît que certains articles d'un concordat entraînent des obligations vraiment bilatérales.

L'*Excursus I,* au même canon (p. 40-43), traite de la valeur des concordats après un changement social de régime, une révolution. Le P. Ojetti ne se croit pas lié par cette autorité extrinsèque qu'apporte à une opinion ce fait que tout nouvel auteur a grande propension à répéter ce que ses prédécesseurs ont dit. Nous avons trop souvent soutenu la même idée pour ne pas applaudir à cette déclaration de principes qui fait passer « la valeur intrinsèque de la vérité » avant « la valeur extrinsèque prise du nombre de ceux qui soutiennent » une opinion. C'est le *Non numerantur sed ponderantur* des gens sérieux. La discussion est ferme, habile aussi, et l'auteur a réservé pour la fin les paroles de Benoît XV dans le consistoire du 21 nov. 1921. On ne saurait résister à l'argumentation du distingué professeur. L'*Excursus* au can. 6 nous donnera de même un nouvel exemple de la saine méthode de critique des opinions des *demi-dieux*.

L'*Excursus II* au même can. 3 n'accepte pas l'opinion de Gennari, d'après laquelle un concordat subsisterait encore après qu'un Etat l'a injustement dénoncé. Que l'on adopte quelque opinion que l'on voudra sur la nature des concordats (pacte bilatéral ou privilège), l'auteur donne de solides raisons pour justifier sa position.

Le commentaire du can. 4 éclaire, à l'aide d'une excellente définition de Ferrini, la compréhension du terme *jus quæsitum.*

Au can. 5, nous avons été heureux de trouver une confirmation de la doctrine que nous avons exposée sur le maintien par *tolérance* des coutumes centenaires et immémoriales que l'Ordinaire *ne peut* prudemment supprimer.

Le can. 6, si important, est parfaitement expliqué.

Le titre I, *De legibus ecclesiasticis,* se lit avec grand intérêt. Définition de la loi, sa promulgation, son interprétation, la question des étrangers, l'interprétation de la loi, sa suppléance, ainsi que les *Excursus* sur la rétroactivité de la loi, son obligation pour le législateur, sont tout à fait au point. L'*Excursus* au can. 14 adopte l'opinion de Suarez affirmant qu'est soumis à la loi du territoire, quiconque se trouve dans un lieu exempt autre que l'exempt *nullius,* et à juste titre, pensons-nous. Les exemples tirés du Code appuient parfaitement cette opinion.

Il y aurait long à dire sur la personnalité de la loi, can. 8, et sur les démêlés de Boniface VIII et de Mgr Paccelli, puis de son abréviateur le P. Ojetti, à propos de la personnalité de la loi, où ses modernes adversaires cherchent querelle au vieux pontife au moyen du jurisconsulte Paul armé du Digeste. Cependant Mgr Paccelli et le P. Ojetti feraient bien au préalable de se mettre d'accord, car tous deux s'appuient sur les mêmes textes du Digeste, le premier, pour prouver que même les magistrats urbains et les magistrats provinciaux étaient soumis aux conditions de la territorialité [1], et le second pour prouver exactement le contraire, p. 82, n. 6 et notes 10 et 11. Nous demandons pitié pour Boniface VIII, « qui outre que ce fut un grand pape, fut aussi un très grand juriste [2]. »

La juridiction volontaire en droit romain était de pure forme, et s'exerçait ou sur des procès fictifs, ou sur des questions sur lesquelles les parties étaient déjà d'accord : c'est pour ce motif qu'on n'exigeait pas du juge qu'il siégeât *pro tribunali,* donc dans son territoire. Le fait que le proconsul usait de la juridiction volontaire dès sa sortie de Rome n'a pas plus de portée que cela. Par ailleurs, quoi qu'il en soit de l'étymologie de *jus dicere,* il est certain que même sous la République, dès 250 av. J.-C., le pouvoir de *jus dicere* donnait aux magistrats un droit sur la formule même de la loi, et que le magistrat qui peut *jus dicere* se trouve avoir en quelque mesure le pouvoir législatif. D'ailleurs, peu importe le sens de Paul. Dans la pensée, et la loi, de Boniface VIII (qui tout de même, auteur du Sexte, était plus qu'un juriste, fût-ce très grand), *jus dicere* désigne la juridiction, donc la puissance législative. Ni Mgr Paccelli en 1912, ni son abréviateur en 1927, ne nous ont convaincu (pas plus, du reste, que Mgr Paccelli n'avait convaincu la Commission d'élaboration du Code, à qui il adressait son étude [3]), qu'il y aurait de grands avantages et peu d'inconvénients à faire de toute loi, et en particulier des lois diocésaines, des lois personnelles. Ne détruisons pas la différence entre la loi et le précepte. Le droit commun est suffisamment armé pour obvier aux dangers sans se lancer dans des aventures. De fait le Code a même étendu le principe de la territorialité (cf. can. 14, § 1, et p. 112 sq., p. 113, note 3), d'accord en cela avec six siècles de droit canonique, *au moins.*

Le titre de la *coutume* est traité avec le même doigté et une égale compétence que le titre précédent. Décidément, l'auteur ne veut pas encore être consolé qu'il faille quarante ans pour prescrire contre une loi ecclésiastique (cf. p. 180, n. 5, et surtout les notes). Il aurait pu se citer, parmi les *anciens* auteurs (*Synopsis*... v° *Consuetudo,* t. I, col. 1357). Mais il est la discrétion même sur certaines de ses opinions antérieures, et n'abusant pas, comme tant d'autres, du droit de se citer et même de se copier, il paraît presque totalement ignorer sa *Synopsis*...

La p. 216 donne la note juste sur l'ablatif absolu des rescrits, et les pages suivantes expliquent les principales *clausulæ.* La p. 229, à propos de l'*Ordinarius loci* du can. 43, nous donne un bon exemple de l'interprétation de la loi.

Entre temps, le P. Ojetti, qui suppute bien les temps, aura fait justice, espérons-le, du fameux temps *neutre*...

On comprend que nous nous arrêtions... Il faudrait tout citer de ce commentaire, pour noter ce qui en est excellent.

Et cependant, et malheureusement, — car il faut tout dire, et l'on sait que nous ne flattons guère, — il y a à cet ouvrage un chapitre préliminaire. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas commencé son livre par le commentaire du can. 1 ? Mais enfin, laissons les vains regrets, le chapitre existe, et nous devons prémunir le lecteur contre ce qu'il y trouvera.

Sans doute pourrions-nous faire quelques réserves sur des divisions et des dénominations employées ou proposées aux nn. 11 et 14, qui ne nous paraissent pas s'écarter heureusement des expressions ou divisions traditionnelles. Mais ces points sont des vétilles. Nous passons au n. 16 qui nous transporte dans l'histoire du droit, et quelle histoire !

L'auteur, sous le titre de *fontes,* distingue les *fontes*

[1] Un peu recherchée parfois : ainsi le P. Ojetti n'use jamais de *quoad, quant à,* il écrit toujours *quod ad,* d'ailleurs peu euphonique, surtout usité dans Plaute avec un substantif pour complément, et sans verbe. Varron dit *quoad,* et la langue juridique aussi. Mais ce sont là des *paleæ.*

[2] Ajoutons que grâce à une disposition typographique qui note en haut des pages, entre crochets, le n° du canon dont il est question dans le texte du commentaire, on sait immédiatement à chaque page où l'on en est : dans la librairie ecclésiastique italienne, cet ouvrage est un remarquable et inespéré progrès.

[1] Paccelli, *La personnalità e la territorialità delle leggi,* p. 5, note 1.

[2] Paccelli, *Op. cit.,* p. 6. Tout le monde admirera la nuance diplomatique de la gradation.

[3] Paccelli, *Op. cit.,* p. 32 sq.

essendi, les auteurs de la loi ecclésiastique, et les *fontes cognoscendi, ex quibus jus ecclesiasticum erui debet* (?). Mais pourquoi pas aussi, puisqu'il s'agit d'histoire, *ex quibus jus erutum est ?* Il n'y a pas un mot de cette question, et c'est très regrettable, parce que c'est là la grande *question des sources* des modernes.

Aussi, pour l'auteur, l'Ancien Testament n'est pas une source du droit à proprement parler : c'est simplement *adjumentum quoddam et subsidium juris*. Mais à ce compte, ce que l'auteur appelle *traditio*, au n. 18, doit être exactement placé sur le même pied. Ni les *actes* des conciles, ni les *écrits* des papes, ni les *écrits* des théologiens, ni les *actes des martyrs*, ni les *sacramentaires*, ne sont des *fontes cognoscendi* de la loi ecclésiastique au sens de l'auteur. Ces documents ne deviendront jamais du droit ecclésiastique si un législateur ne les a pas insérés dans sa collection, qui, elle, comptera vraiment parmi les *fontes cognoscendi*. Ce sont par contre des documents qui sont des sources envisagées à la manière des historiens : ils ont été, pour le législateur ou compilateur, des *fontes componendi*.

Et ainsi le droit romain, pour étrange que cela puisse paraître, n'est pas nommé parmi les sources du droit ecclésiastique, bien que l'auteur y fasse largement appel et si heureusement, dans son commentaire, que c'est là précisément l'une des *solidités* de son œuvre.

Le n. 20, sur les décrétales des papes que nous connaissons, est bien sommaire, même avec sa note 31. On dirait vraiment que nous n'avons aucune décrétale de papes avant Jean VIII, que nous n'avons même rien de S. Grégoire le Grand, pape près de trois siècles avant Jean VIII.

La note 33 assigne au terme κανών une origine *nautique*. Que l'auteur ne connaît-il Doujat, et ses *Prænotionum canonicarum libri quinque*, Paris, 1687, et 1697, in-4°, etc., qui ne sont pas cités dans ses bibliographies !

Le n. 21 compte dix-neuf conciles généraux. Donc pas Constance. Là, d'accord.

Le n. 25 fait à peine mention, en note, de la *Didachè* et de la *Didascalie*. Il ne nomme pas les canons d'Hippolyte [1].

N. 27, la collection de Jean le Scolastique, entre 540 et 550, n'est pas la première dans l'ordre systématique. Il y en a eu une de ce genre, d'un auteur inconnu, quelques années auparavant.

L'auteur ne nous dit rien de la *collectio Isidoriana*, à moins qu'il la confonde avec la *versio Isidoriana* du n. 30, comme le n. 34 le donne à entendre. Il ne parle pas des Pénitentiels, bien qu'il en donne, p. 11, la littérature essentielle.

Au n. 35, les Fausses Decrétales sont attribuées à Benoît le Diacre, et celui-ci est dit de Mayence : deux choses insoutenables. L'auteur a cependant le mérite d'adopter l'hypothèse de l'origine mancéenne de la collection.

Puis, des Fausses Décrétales à Gratien, l'auteur ne connaît aucune collection, pas même l'*Anselmo dicata*, ni Réginon de Prüm, ni Burchard de Worms, ni Anselme de Lucques, ni la collection en LXXIV titres, ni celle du cardinal Deusdedit, ni le Polycarpe, ni Yves de Chartres : *rien*.

Il n'est pas du tout certain que Gratien ait lui-même appelé sa compilation : *Concordia discordantium canonum*. Il ne faudrait pas être trop affirmatif sur ce point.

[1] Ce doit être pourtant en raison de cette collection, que l'on trouve la mention dans la bibliographie, p. 11, de l'ouvrage de Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 1902, avec un exposant 8, que l'on ne discerne qu'à la loupe. C'est une singulière idée de citer ce livre, étranger au droit, pour l'un de ses *appendices*. Par ailleurs cet ouvrage ne contient rien sur les collections canoniques avant Gratien. Il n'a pas eu *huit* éditions, mais *cinq* : cependant la cinquième, *revue et augmentée*, de 1920, aurait pu, sans inconvénients, être appelée une *sixième* édition.

N. 41, la note 50 se réfère à l'ouvrage de Sarti sur les professeurs de Bologne, mais n'indique pas le tome : il y en a plus d'un, bien que l'ouvrage, p. 15, dans la bibliographie, ne soit flanqué d'aucun exposant [1].

N. 43, le concile de Latran en question est de 1215, et non de 1251. Et là, l'auteur nous parle de *dix-sept* collections entre Gratien et les Décrétales de Grégoire IX. A part les *Compilationes V* citées à la note 54, ces *dix-sept* collections sont réellement bien peu connues ! Nous en citerions bien dix-sept entre les Fausses Décrétales et Gratien, où le P. Ojetti n'en connaît pas. Mais entre Gratien et Grégoire IX, nous serions fort aise d'en avoir un catalogue.

N. 44, nous n'avons jamais trouvé la notation : *c. 11, X, seu extra (I, 4)*.

Pas un mot des collections entre Grégoire IX (Décrétales) et Boniface VIII (Sexte). Cependant entre 1234 et 1298, il y a eu des collectione, dont même *cinq* sont *authentiques* [2].

N. 51, l'auteur suit les historiens allemands qui ont attribué à Dino de *Rossoni*, ou de *Mugello*, les *Regulæ juris in VI°*, sans prendre garde que ce même Dino atteste qu'elles sont l'œuvre personnelle de Boniface VIII.

Pour incompréhensible que cela soit, l'auteur ignore les *Correctores romani*, et ceux qui s'en tiendraient à son résumé historique pour avoir une idée des *fontes cognoscendi*, regarderaient les *Correctores romani* comme n'ayant fait que rééditer, uniquement, le Décret de Gratien (cf. n. 40).

Par contre, on attribue une collection à Grégoire XIII, alors que celui-ci (qui est le pape des *Correctores romani*) ne fit que nommer une commission pour rédiger cette collection. Celle-ci préparée surtout sous le pontificat de Sixte V, ne fut pas appelée *septimi decretalium*, et Clément VIII ne l'édita pas (*edidit*). Elle fut offerte à Clément VIII, le 1er août 1598, par le président de la commission qui l'avait menée à bonne fin, cardinal Pinelli, mais ne fut jamais publiée. Et ce n'est pas *paulo post*, comme il est dit note 58, que Pierre Matthieu fit son *Liber septimus decretalium*, vu qu'il avait édité cet ouvrage en 1590, *huit ans auparavant*.

Note 59, Laerzio Cherubini n'est pas le premier éditeur de l'une de ces collections qui lui doivent le nom de Bullaires. On en connaît dès 1550, c'est-à-dire trente-six ans avant son œuvre. Et depuis lui ne citer que Tomassetti, c'est peu.

Enfin, n'oublions pas que, bien que promulgué le 27 mai 1917, le *Codex juris canonici*, sauf quelques parties, et dont encore quelques-unes au choix, n'est devenu obligatoire et n'a été en vigueur dans l'Eglise que le 19 mai 1918.

Il eût mieux valu, assurément, renvoyer le lecteur à des manuels d'histoire du droit canonique, plutôt que d'écrire ces pages 7-26, où l'on devra bien se garder d'aller chercher l'histoire des *fontes cognoscendi*. Tout au plus les indications strictement nécessaires sur les diverses parties du *Corpus juris* eussent été préférables à ce résumé qui ne donne pas une idée exacte des réalités.

L'histoire du droit canonique étant aujourd'hui soigneusement étudiée, il sera facile de remédier à ce lé-

[1] On a parfois l'impression que l'auteur ne cite pas toujours de première main. S'il avait réellement lu le *Panormitanus*, à la référence qu'il indique, p. 152, note 10, il n'attribuerait pas à ce canoniste la belle définition de l'*æquitas canonica* qu'il reproduit, parce qu'il aurait vu que l'*Abbas Siculus* la donne comme prise dans S. Cyprien. Pourquoi attribue-t-il la deuxième définition citée, de la même *æquitas*, à Reiffenstuel, puisqu'à la référence indiquée, note 11, Reiffenstuel donne cette définition comme prise à Balde et à Barbosa, et que ce dernier, *Axiomata jur. fræquentior.*, xv, n. 5, la rapporte en partie au droit romain ?

[2] L'auteur cite le Sexte : *c. 1, Consuetudinem (I, 4) in 6°*. C'est du pur nouveau. Dès lors, nous ne voyons pas quelle utilité il y a à conserver ces vieilles — et incompréhensibles au profane — façons de citer. Tant qu'à les rajeunir si maladroitement, nous préférons la méthode de citation moderne, et claire, qu'ont résolument adoptée le *Dict. de théologie catholique*, et le *Dict. de droit canonique*, de Letouzey.